

L. FÓTI

PROBLEME DES ÄGYPTISCHEN SCHICKSALSBEGRIFFS

MEMORIAE
MAGISTRI CARISSIMI
A. DOBROVITS

Vom Charakter des ägyptischen Schicksalsbegriffs bildeten sich in der Fachliteratur außerordentlich widersprüchliche Auffassungen heraus.

Der entscheidende Grund hierfür ist, daß er selbst in den ägyptischen Quellen sehr selten und wortkarg erwähnt ist. Gleichzeitig gingen an der Rolle des Schicksals, wie einige Forscher feststellen, grosse Veränderungen im Laufe der ägyptischen Geschichte vor, und das Problem ist ja dadurch noch komplizierter, daß zu gleichem Zeitpunkt auch einander widersprechende Anschauungen zur Geltung kamen.

Im weiteren soll kurz betrachtet werden, welche Auffassungen sich in der Ägyptologie über die Rolle der Schicksalsvorstellungen herausgebildet haben.

Die erste monographische Verarbeitung des ägyptischen Schicksalsbegriffs wurde von Gertrud Thausing vorgenommen.¹ Ihre Arbeit wird dadurch besonders wertvoll, daß sie wohl als erste einen Überblick über die Entwicklung der ägyptischen Schicksalsidee gibt und die Differenziertheit und gleichzeitig eine gewisse Einheitlichkeit der zahlreichen Schicksalsvorstellungen betont. Sie faßt die Entwicklungslinie dieser Begriffe folgendermaßen zusammen:² In der frühen Etappe der ägyptischen Geschichte ist der wahre Schicksalsbegriff nicht bekannt. Alles wird unmittelbar von der Kraft der persönlichen Gottheiten durchdrungen, die Erde und der Kosmos in gleicher Weise, wodurch sich jede Art von Abstraktion und Differenzierung als unmöglich erweist. Im Gegensatz dazu wirken in der späten Epoche nur abstrakte, unpersönliche Kräfte, die keinen göttlichen Charakter mehr tragen. Die Grundlage von Thausings Konzeption besteht in folgendem:³ «Nach einem ewigen, einzigen, einmal gesetzten Plan bewegt sich das ganze Sonnensystem, und dieselbe Kraft wirkt wider im Menschen, im Tier, in der Materie.» Das Wesentliche dieser Vorstellung ist also das in allem Seienden wirkende Gesetz, d. h. die Ordnung die Wahrheit-Wirklichkeit, auf ägyptisch *M³et*. Nach der Untersuchung der Rolle dieses Weltgesetzes charakterisiert sie die Faktoren, die das individuelle Geschick des Menschen gestalten. Im Anschluß an

die Analyse der Rolle der Sternbilder, der verschiedenen Geburtsgötter und der Schicksalsdämonen, geht sie im letzten Kapitel⁴ ihrer Arbeit auf die kurze Würdigung des *šꜣj*-Begriffs über, den sie als den eigentlichen ägyptischen Schicksalsbegriff ansieht. Sie macht auf die bedeutende Änderung, die im Charakter des ägyptischen Schicksalsbegriffs in Verbindung mit dem Erscheinen der *šꜣj*-Vorstellung eingetreten war, aufmerksam, namentlich darauf, daß, während im Alten Reich der Schicksalsbegriff Ordnung, Gesetz, das Gleichgewicht der polaren Kräfte bedeutete (siehe *Mꜣt*, Waage), die Schicksalsvorstellung des Neuen Reiches (*šꜣj*) das notwendigerweise über den Menschen hereinbrechende Unglück, den Sturz und den Tod repräsentiert.⁵

Die folgende wichtigste Station in der Verarbeitung des ägyptischen Schicksalsbegriffs ist das Werk von Siegfried Morenz (unter der Mitarbeit von D. Müller).⁶ Diese Arbeit weicht schon in ihrem grundlegenden Ziel von der Thausing-Monographie ab. Der Unterschied kommt darin zum Ausdruck, daß, während sich Thausing bemüht, die reiche und komplexe Skala des Schicksalsbegriffs zu erfassen und dabei die Entwicklung und die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Vorstellungen zueinander hervorhebt, sich Morenz nur auf eine verhältnismäßig enge Gruppe der Schicksalsbegriffe, auf den Vorstellungskreis von *šꜣj* konzentriert.

Morenz geht von der Untersuchung des Ursprungs beziehungsweise der Grundbedeutung des Wortes *šꜣj* aus. Die Grundbedeutung ist demnach: «bestimmen».⁷ Weiterhin stellt er fest, daß der Begriff *šꜣj* erstmals in der Zeit der 18. Dynastie in schriftlichen Denkmälern auftaucht.⁸ Diese textartigen Denkmäler erweisen sich jedoch als außergewöhnlich wortarm, sie bestehen aus ein, zwei Sätzen, und auf Grund ihrer Untersuchung sondert Morenz zwei Hauptaspekte des Wesens des *šꜣj*-Begriffes ab: «Festsetzung von Lebenszeit» und Todesgeschick.⁹ Er legt also fest, daß das Schicksal den Tod, den Zeitpunkt des Todes bestimmt und damit zugleich die Lebenszeit bemißt. Danach entwickelt er das System des *šꜣj*-Kreises (*šꜣj*, *rnnt*, *mšhnt*), indem er den engen Zusammenhang dieser drei Schicksalsvorstellungen sehr überzeugend beweist.

Zu erwähnen wäre auch noch das Stichwort «Schai», das im religionsgeschichtlichen Lexikon von Bonnet auftritt.¹⁰ Darin versucht er, ähnlich wie Morenz, den Bedeutungskomplex des *šꜣj*-Kreises aufzudecken in seinen Schlußfolgerungen weicht er aber von ihm ab. Nach Morenz nämlich bedeutet *šꜣj*, wie wir gesehen haben, in erster Linie tödliches Geschick, Verhängnis, Unglück. Bonnet meint im Gegensatz hierzu, daß *šꜣj* als Schicksal nicht die Züge des blinden Verhängnisses trage, sondern vor allem eine segensbringende Macht sei. Weil die Gottheit ihn davor retten kann, ist der Mensch ihm nicht unbedingt unterworfen, es ist den Guten gnädig, das Böse rächt es.

So kann kurz der Standpunkt der Fachliteratur in Verbindung mit unserer Hauptfrage zusammengefaßt werden.

Unsere Aufgabe ist im gegebenen Fall die Beleuchtung der zentralen Schicksalskategorie von einem Standpunkt, der sich von den vorhergenannten unterscheidet, d. h. die Analyse der theriomorphen Verbindun-

gen des šj -Begriffes. Diese Untersuchung bringt uns nämlich unserer Meinung nach der Aufdeckung der kultischen, ja (es kann ruhig so gesagt werden) psychologischen Wurzeln dieses schon mehr und mehr zu einem philosophischen Begriff gereiften Vorstellungskreises näher.

Die Tierbedeutungen dieses Vokalpaares können in die folgenden zwei (in engem Zusammenhang miteinander stehenden) Gruppen eingeteilt werden: šj = Schwein; š = sethianisches Tier.¹¹ Im weiteren werden wir diese zwei Bedeutungskreise näher betrachten.

šj als Schwein

Für uns besitzt auch jenes Moment eine außerordentliche Bedeutung, daß nicht nur šj , sondern auch dessen weibliches Paar, *rnnt*, mit dem Schwein in Verbindung zu bringen ist. Die spätere Version des Namens *rnnt*, weist, wie schon Morenz beobachtet, die Form *rrt* auf.¹² Im Wörterbuch lassen sich folgende Formen und Bedeutungen der Wurzel *rrt* beziehungsweise *rr* finden:¹³ *rrj* = Schwein, *rrt* = Mutterschwein, oder Nilpferdgöttin als Beschützerin der Kinder. Die weiteren Bedeutungen der Wurzel sind:¹⁴ ein Kind erwarten, ein Kind aufziehen, Amme.

Die Rolle des Schweins im ägyptischen religiösen Tierkult stellt ebenfalls eine Frage dar, der sehr schwer nahezukommen ist. Hier braucht jetzt nur auf einige Kapitel aus dem ägyptischen Totenbuch hingewiesen zu werden, nämlich auf die Kapitel 112 und 125, in denen das Schwein, genauer das schwarze Schwein, die theriomorphe Gestalt des Gottes Seth verkörpert. Das 112. Kapitel bewahrt jene mythologische Überlieferung, nach der Seth in der Gestalt eines schwarzen Schweins (šj km) erscheint, um Horus am Auge zu verwunden.¹⁵ Den sethianischen Charakter des Schweins beweist auch jene Szene, wo Affen ein Schwein schlagen, das in einer Barke vor dem Thron des Osiris steht.¹⁶ In dieser Szene fungiert Osiris als Richter, ähnlich der Funktion, die er im 125. Kapitel des Totenbuchs einnimmt, das Schwein aber ist niemand anderes als der schuldige, verurteilte Seth.

Von unserem Standpunkt aus ist es ebenfalls von großer Wichtigkeit, daß das Schwein auch mit einem anderen Gott identifiziert wird. Die Untersuchung dieser Frage verlangt eine tiefgreifendere Forschung, deshalb soll hier nur auf das Grundproblem hingewiesen werden. Nach dem Zeugnis des großen Wörterbuches hat das Wort šjt die Bedeutung «Mutterschwein» und ist in der Form des weißen Mutterschweins eines der Kennzeichen der Isis, wenn man so will, eine ihrer Erscheinungsformen (šjt hdt).¹⁷ Im Zusammenhang mit dieser Frage hat schon Theodor Hopfner festgestellt:¹⁸ es ergibt sich aus dem Fruchtbarkeitssymbol-Charakter des Schweins, daß in ziemlich großer Zahl Amulette aus Knochen, Lehm, Fayence erhalten blieben, die Mutterschweine abbilden. Manche tragen die folgende Aufschrift:¹⁹ «Möge Isis dem Besitzer dieser Sau Glück geben.» Im Besitz des Budapester Museums der Bildenden Künste befinden sich gegenwärtig sechs Schweine-Amulette, aber keines von ihnen enthält Aufschrift. Die Verbindung zwischen Isis und dem Schwein, die

in erster Linie in der späteren Epoche erfaßbar ist, hat die Forschung bis jetzt noch nicht auf befriedigende Weise analysiert. Das jedenfalls stellt sich auch schon auf Grund des Obengenannten heraus, daß diese Beispiele die glückbringende Eigenschaft des mit der Isis identifizierten weißen Mutterschweins ($\text{š}^3\text{j}t\text{ hdt}$) betonen, im Gegensatz zu der bösen Rolle des schwarzen Keilers ($\text{š}^3\text{j} \text{ km}$), des sethianischen Wildschweins: es ist also zu erkennen, daß die kultisch-mythologische Bedeutung des Schweins in Ägypten eine Doppelheit zeigt, die der des Schicksals (Tod, Glück) ähnlich ist.

š^3 , das sethianische Tier

Unseren Ausgangspunkt bildet, wie das Obenerwähnte zeigt, daß die theriomorphe Eigenschaft der Wurzel š^3 in zwei Gruppen einzuteilen ist (Schwein, sethianisches Tier), aber dies können wir jetzt schon dahingehend richtigstellen, daß diese zwei Gruppen nicht nur in einem engen Verhältnis zueinander stehen, sondern eigentlich identisch sind. Denn wie wir gesehen haben, ist das schwarze Schwein schon selbst das sethianische Tier. Doch diese andere theriomorphe Erscheinung des š^3 erweitert das Bild insofern, als demnach š^3 «im allgemeinen dem sethianischen Tier» gleich ist: indem es sich von den speziellen, individuellen Tiergestalten des Seth (wie z. B. Okapi, Esel, Schwein, Krokodil usw.) löst, nimmt š^3 hier auf abstrakte Weise, verallgemeinernd, die in jedem dieser Tiere zu findenden Charakterzüge an.

Im Anschluß daran gilt es, das Wesen und die charakteristischen Züge der Zusammenhänge zwischen š^3 , d. h. dem sethianischen Tier, und $\text{š}^3\text{j}$, d. h. dem Schicksal, zu untersuchen. Diese Frage ist der Aufmerksamkeit der Forscher, die sich mit dem ägyptischen Schicksalsbegriff beschäftigten, bis heute fast ganz und gar entgangen. Thausing fiel zwar auf,²⁰ daß die Namensform š^3 des Schweins und $\text{š}^3\text{j}$ aus einer gemeinsamen Wurzel stammen, aber sie erwähnt es nur in einer Fußnote als interessante Erscheinung. An derselben Stelle weist sie auch auf eine Stelle der Sargtexte hin,²¹ wo š^3 als sethianisches Tier auftritt, was für uns deshalb wesentlich ist, weil es ebenfalls bestätigt, daß š^3 als sethianisches Tier unbedingt viel älter ist als der $\text{š}^3\text{j}$ -Schicksalsbegriff. Morenz dagegen berührt dieses Thema noch nicht einmal. Viel ausführlicher behandelt die Frage aber Te Velde in seiner letzten über Seth geschriebenen ausgezeichneten Monographie.²² Er analysiert ausführlich eine Tierzeichnung von Beni Hassan,²³ auf der drei hintereinander schreitende Tierfiguren zu sehen sind: vorn das sethianische Tier (mit dem š^3 -Hieroglyphenzeichen darüber), ihm folgt ein geflügelter Greif (er trägt einen Falkenkopf, über ihm ist die Aufschrift sfr zu erkennen), und als letztes kommt ein vierfüßiges Mischwesen mit einem Schlangenkopf, das die Aufschrift $\text{s(w)}\text{d}^3$ hat. Te Velde deutet diese Zeichnungen folgendermaßen:²⁴ das vorn zu sehende sethianische Tier, d. h. š^3 , stellt nichts anderes dar als das wilde Schicksal und verkörpert in erster Linie das Unglück, das schlechte Geschick des Jägers. Dieses wird sozusagen von dem Schutzengel des Jägers,

dem falkenköpfigen Greif, verfolgt. Das die Reihe beschließende Tier bedeutet die Synthese der beiden Aspekte.

Das von Te Velde aufgeworfene Problem macht auf ein sehr bedeutendes Moment aufmerksam. Die Tierzeichnungen von Beni Hassan stellen nämlich die Elemente der Jagdmagie in Zusammenhang mit dem Schicksal dar, und die drei Tiere repräsentieren je einen Aspekt der Wandelbarkeit, des zufälligen Ausgangs des Jagdglücks. Hier ist es möglich, die Annahme zu riskieren, daß vielleicht auch die Wurzeln die Schicksalsbegriffs $\text{š}^3\text{j}$ in der Magie, eventuell in der Jagdmagie liegen, und so konnte sich dem späteren Entwicklungsabschnitt des $\text{š}^3\text{j}$ -Begriffskreises auch der Sinn «bestimmen» herausbilden, von dem Morenz eigentlich ausging.

Auf diese Weise gelangen wir zu unserem Grundproblem: zum sethianischen des ägyptischen Schicksalsbegriffs, zum sethianischen Schicksal, d.h. zum sethianischen Menschentyp. Die sethianischen Charakterzüge des Menschen in Ägypten sind ohne die Kenntnis der grundlegenden Eigenschaften des Seth unverständlich. Seine vordringlichste Eigenschaft ist die ungeheure Kraft. Das macht ihn dafür geeignet, daß er im Bug der Barke des Sonnengottes Re stehend, den Gegner des Sonnengottes, die Schlange Apophis jeden Tag umbringt bzw. besiegt. Von unserem Gesichtspunkt her ist jedoch diese seine jene Eigenschaft wesentlich, daß er, indem er sich auf seine Kraft stützt, sich instinktiv gegen das in der Welt herrschende Gesetz $M^3\text{et}$ wendet. Seth stellt sich schon in den Pyramidentexten als einer vor, der gewaltsam auf die Welt gekommen ist, ohne sich um die allgemeinen Gesetze, den Verlauf der Geburt zu kümmern.²⁵ Seth ist außerdem auch der Geist des Gewitters, des Erdbebens, also der letzter der Weltordnung, ihr Antagonist. Gleichzeitig vertritt Seth in jedem Element die Zerstörung, die negative Seite. Das Wasser ist z. B. eines der wichtigsten Elemente für die Ägypter und so, als gutes Element, setzten sie es mit Osiris gleich,²⁶ aber das Hochwasser, das zerstörerische Element, geht aus Seth's Händen hervor.²⁷ Seth ist außerdem noch der ständig Aufbegehrende.²⁸ Die Frage seines Aufbegehrens wird vom Gesichtspunkt des $M^3\text{et}$ einem Urteil unterworfen. Seth scheitert notwendigerweise, weil er nicht die überholten Wahrheiten angreift (was eine revolutionäre Tat wäre), sondern im allgemeinen jedes Gesetz, jede Notwendigkeit und jeden vorgeschriebenen Weg. Und an deren Stelle kann er keine neuen, besseren Gesetze geben, sondern nur sinnloses Leid und Zerstörung. Die «Wahrheit» des Seth besteht nicht die Probe gegenüber dem das menschliche Leben regelnden $M^3\text{et}$, sie wurde gewogen und für zu leicht befunden. Deshalb ist Seth der Gott des schlechten Mißgeschicks, des Verhängnisses, des Unglücks. Der Mensch kommt deshalb — nach dem 125. Kapitel des Totenbuches — in der Halle der zweifachen Wahrheit, das heißt im Tempel des $M^3\text{et}$, vor das Gericht. Sein Herz wird mit der Wahrheit abgewogen, und wenn seine Vergehen zahlreicher waren als seine guten Taten, wird er dem totenfressenden Ungeheuer vorgeworfen. Bei diesem Wiegevorgang erscheint auch — nach dem Zeugnis zahlreicher Papyri — $\text{š}^3\text{j}$, im allgemeinen in der Gestalt eines Gebärgziegels.²⁹ So schließt sich der Kreis um den Schicksalsbegriff $\text{š}^3\text{j}$ und das

sethianische Tier §3. Seth ist jener Gott der sich gegen *M³et* wendet. Deshalb wird über ihn das Urteil gesprochen.³⁰ Die Götter geben nämlich dem das Recht, der in Gerechtigkeit gelebt hat, und dem das Böse, der es getan hat.³¹ Daraus besteht das Grundprinzip der ägyptischen Ethik. So kommt der schuldige sethianische Mensch vor das Gericht, und das Urteil ist ein Todesurteil. Ebenso schlägt das Schicksal, §3j, den Menschen mit dem Tod.

Der Fragenkomplex, der den sethianischen Menschen rächenden sethianischen Strafe läßt sich in einer literarischen Bearbeitung am anschaulichsten demonstrieren. Wertvolle Denkmäler der Literatur der Spätzeit sind die sogenannten Setna-Romane.³² Von ihnen beschäftigt uns jetzt die Problematik des ersten Setna-Romans. Die zwei Helden der Geschichte, zwei Zauberer-Priester, verfolgen beide das gleiche Ziel. Sie wollen sich das Zauberbuch des Gottes Thot verschaffen. Zuerst unternimmt Nanoferkaptah dazu einen Versuch, den auch die ängstliche Warnung seiner Frau nicht von seiner Absicht abbringen kann. Schließlich gelingt es Nanoferkaptah, das Buch, zu verschaffen nach dessen Durchlesen das ganze Weltall in seine Zaubermacht gerät, er versteht die Sprache der Tiere. Aber die Rache des Gottes Thot bleibt nicht aus, Nanoferkaptah kommt zusammen mit seiner Familie im Fluß um. Danach bereitet sich auch Setna vor, das Buch, das sich in Nanoferkaptahs Grab befindet, in seinen Besitz zu bringen. Er gelangt ebenfalls zu dem Buch, doch infolge eines furchtbaren Erlebnisses (er träumt nämlich, daß er sich in eine wunderschöne Frau verliebt, die nur dann geneigt ist, Setnas Liebe zu erwidern, wenn er ihr dafür all seinen Besitz gibt. Ja, sie verlangt sogar noch die Ausrottung seiner Familie von ihm. Setna erfüllt die Bitte der Frau und läßt seine Kinder umbringen, als der Traum plötzlich abbricht)³³ muß er das Buch in Nanoferkaptahs Grab zurückbringen und auch Buße tun: mit einer glühenden Pfanne auf dem Kopf und einem gabelförmigen Stock in der Hand.

Uns interessiert jetzt vor allem die Bedeutung des gabelförmigen (Y) Stockes, weil dies zeigen kann, woran man Setna für schuldig hält, da ja zwischen der Schuld und der Art der Buße ein Zusammenhang bestehen muß. Der wahrscheinlichste Sinn des gabelförmigen Stockes ist jener Marterpfahl, an den man Seth bindet, als Horus an ihm das Urteil wegen des Mordes an Osiris vollstreckt.³⁴ So wird der gabelförmige Stock zum brandmarkenden Sinnbild des an Seth vollstreckten Urteils. Die enge Verbindung zwischen Seth und der Gabel war in weiten Kreisen bekannt. Das beweist auch das sogenannte Palatinus-Hohnkruzifix,³⁵ das einen ans Kreuz geschlagenen eselsköpfigen Menschen darstellt (der Esel ist ein Tier des Seth!). Über dem linken Arm der ans Kreuz geschlagenen eselsköpfigen Figur aber ist das Y-förmige Zeichen, zweifellos das Symbol Seth's, zu sehen.

Der Gehalt des ersten Setna-Romans läßt sich auf Grund des Obengenannten folgendermaßen zusammenfassen:

Nanoferkaptah opfert sich auf, im Interesse der Erlangung des Witsens, und daran nimmt auch seine Frau teil, nachdem sie sich überzeugs

hatte, daß der Entschluß ihres Mannes unabänderlich ist. Nanoferkaptah verkörpert also von diesem Gesichtspunkt her einen Helden, der zwar stirbt, dessen Fall aber ein ruhmreicher Tod ist, was auch dadurch bewiesen wird, daß das Ertrinken (ägyptisch *ḥsj*) in der späteren Epoche Verklärung bedeutet.³⁶ Im Gegensatz dazu steht Setna, der, obwohl er sich ebenfalls bemüht, das Zauberbuch zu bekommen, nach der Besitznahme sein Ziel nicht darin sieht, das wahre Wissen zu erreichen. Ja, er gibt seiner tierischen Leidenschaft nach, gerät unter den Einfluß dunkler weiblicher Kräfte und ist sogar imstande, zum Mörder seiner eigenen Familie zu werden. Die «Hybris» des Setna ist nicht mehr das Vergehen des Menschen gegen die Götter, sondern eine Schuld gegenüber den Menschen, und die Folge dieses für den sethianischen Menschen charakteristischen Vergehens kann nur eine sethianische Buße sein. Der sethianische Mensch ist nach der ägyptischen Auffassung ein solches Schicksal (*šj*), das die im Menschen ausbrechenden tierischen Instinkte hervorrufen. Der sethianische Mensch stellt eigentlich einen Zustand dar, in den man absinken kann, aber auch die Möglichkeit, sich aus ihm zu erheben, ist gegeben.

Ich für meinen Teil verspüre an diesem Punkt die meisten Verbindungen zwischen dem Eselsroman des Apuleius und den ägyptischen Vorstellungen. Denn auch Lucius stürzt, weil er auf seine «tierischen» Instinkte hört, unterstützt von bösen weiblichen Kräften, in den Zustand des sethianischen Menschen, und nur nach langer, beschwerlicher Buße darf er mit der Hilfe der Göttin Isis, der Gegnerin Seth's, seine Eselsgestalt abwerfen, und durch die Einweihung in die Mysterien wird er von seiner Sünde gereinigt.

¹ G. Thausing: Der ägyptische Schicksalsbegriff. MDIäAK 8 (1939) 46–70.

² Thausing: a. W. 46.

³ Thausing: a. W. 47.

⁴ Thausing: a. W. 64–70.

⁵ Thausing: a. W. 67.

⁶ S. Morenz – D. Müller: Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion. Abh. d. sächs. Akad. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd. 52, Heft 1. Berlin 1960, im weiteren: Morenz.

⁷ Morenz: a. W. 7.

⁸ Morenz: Ebd.

⁹ Morenz: a. W. 23.

¹⁰ Bonnet: RÄRG Berlin 1952. 671–674.

¹¹ Erman – Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache. (im weiteren: WB) IV. 401.

¹² Morenz: a. W. 23.

¹³ WB II. 438.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ E. A. W. Budge: The Book of the Dead. London 1901. 336–337.

¹⁶ Budge: Osiris and the Egyptian Resurrection. London 1911. 42; A. Piankoff: Le Livre des Portes II. Ier fasc. Le Caire 1961. fig. 3.

¹⁷ WB IV. 405.

¹⁸ Th. Hopfner: Der Tierkult der alten Ägypter, Wien 1913.

¹⁹ Hopfner: a. W. 63.

²⁰ Thausing: a. W. 67.

- ²¹ CT 75.
²² *Te Velde*: Seth, God of Confusion. Leiden 1967.
²³ *Te Velde*: a. W. 15.
²⁴ *Te Velde*: a. W. 21–24.
²⁵ Pyr. 222.
²⁶ *A. Dobrovits*: EPhK 58 (1934) 10–17.
²⁷ Pyr. 20 d., siehe *Dobrovits*: a. W. 16.
²⁸ Die gesellschaftliche Projektion dieser Frage soll in einer gesonderten Arbeit untersucht werden.
²⁹ Die ägyptischen Frauen hockten bei der Entbindung auf einem Ziegel.
³⁰ Pap. Louvre 3129, Kol. B. 39–E 42; Pap. Brit Mus. 10 252, Kol. 13, 1–18. Urk. VI. 9ff.
³¹ Siehe Totenbuch 17.: Horus, der Zweiköpfige (der eine Kopf ist sethianisch).
³² *V. Wessetzky*: A varázskönyv (Das Zauberbuch). Budapest 1962.; *F. Ll. Griffith*: Stories of the High Priests of Memphis. Oxford 1900.
³³ Mit den Träumen der sethianischen Menschen beschäftigten sich die Traumbücher gesondert, vgl. *L. Kákosy*: Bullet. d. Mus. Hongr. d. Beaux-Arts 24 (1964) 105.
³⁴ *Budge*: Osiris and the Egyptian Resurrection I. 48.
³⁵ *R. Wünsch*: Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig 1898. 112.
³⁶ *Dobrovits*: a. W. 15.